حاشية الخيالي



بسم الله الرحمن الرحيم

نحرير في الصحاح العالم المتقن ونقل عن النحرير العالم البليغ في العلم كانه ينحر الد
علما وعملا وقد يقال نحرت الكتاب كذا اعلما اى علمته حق العلم كذا ذكره المحى زرد
في شرح الكشف وما قيل انه لفظ يونانى غير ثابت انتهى يعنى ان النحرير
بمعنى المذكور ماخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر وهو في اللبة مثل الذبح في الحلق
لمناسبة الغلبة واما قال كانه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا
لهذا المعنى بالاصالة لكن تعميم النحرير بحيث يشتمل العلم والعمل مما لا يظهر له وجه
من الماخوذ فى النحرير ليس الا كمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره كان
... والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها عامله الله اى جزاه الله على عمله متلبسا
بلطف ... جزاء العمل بل بطريق المشاكلة ثم بني منه صيغ المفاعلة والخطر ما له قدر
... في الصحاح بعد ما تيمن بكلمة ما مصدرية اى زيادة لفظ التيمن اشارة الى
المتعلق بالحقيقة في باب ... ترك ... متيمنا ومتبركا وما قيل ان

لابتداء بل هو مراد انه ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيه الابتداء كذا افاده
الشارح رحمه الله في حواشي التلويح ووجه ذلك ان المقصود التبرك في تصنيف الكتاب وفي
كل باسم الله لا مجرد اوله قوله في تعقيب التسمية بالتحميد اي في ذكر الحمد بعد التسمية فان
مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ما يتيمن بالتسمية
مستدركة قلت لا لما يتوهم من ذلك ان النكات المذكورة انما هي ايراد الحمد لله
بخصوصه وليس كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتعلق النكات المذكورة
وان تلك المذكورة انما هي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر من نحو ان
يكون لذكر التسمية مدخل اذ لا يجوز ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الله بعد التسمية
الحمد لله حتى لم يورد بعدها شيئا آخر لكنه اعلى ما قال الفاضل الابهري في حواشيه على المطول
ان معنى قوله افتتح بعد التيمن بالتسمية بالحمد [illegible] ولم يورد بعده شيئا آخر اذ لا يكذا اولا لا
خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على [illegible] ذكر الحمد [illegible] بعد التسمية ولا يذكر بعد
امر آخر بل على انه اذا ذكر [illegible] بعد التسمية [illegible] ما يدل عليه كلام الشارح في
التلويح وان ليس الا امتثال بالحديث في ذكر الحمد دون شيء آخر بل في ذكرهما قال
المحشي المدقق انما ذكره بعد قوله بعد ما يتيمن بالتسمية لانه لا اقتداء في تعقيب التيمن
بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد اقول ذكر القاضي البيضاوي
رحمه الله في تفسير سورة الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملابسة هذا ان التسمية
وما بعده الى آخر السورة مقول على السنة العباد فعلى هذا تحقق التيمن بالتسمية
بالتحميد في الكلام المجيد بدون لزوم التيمن في حق الملك المجيد ثم لا يخفى على كل ذي
فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان في التعقيب اقتداء باسلوب الكلام المجيد وكما
انعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد على ذكرهما وفيه امتثال بحديثي الابتداء اذ لا حاجة
الى ما قيل يعني امور ثلث احدها الابتداء بالتسمية والثاني تاخير التحميد من التسمية
والثالث جمع التسمية والتحميد وفي الاول عمل بما نقل وفي الثاني اقتداء باسلوب
الكتاب وفي الثالث امتثال في الحديثين وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية
على ما فعل بعض المصنفين رحمهم الله خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب واما انه
على عدم الامتثال فمدفوع لانه صرح بعض شراح البخاري بان في صحة حديث التحميد مقالا
فلا يصلح للحجة وقد وقع كتب رسول الله عليه السلام الى الملوك وكتبه بالقضايا مفتتحا
بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي رحمه الله في اول شرح صحيح المسلم انما يبدأ به

[illegible]

حديث ابي هريرة رضي الله عنه كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بحمد الله فهو ابتر وفي
رواية بالحمد لله وفي رواية فهو اجذم وفي رواية اقطع وفي رواية
بذكر الله وفي رواية ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتابه
عليه السلام الى هرقل بالتسمية فقط اذ المراد بالحمد ذكر الله لانه عم صدر
صدر الكتاب بالتسمية فقط دون التحميد ولهذا ذهب الشيخ ابن
الحاجب رحمه الله الى ان لفظ الحمد انما تحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والمر
اسلات ولان الحمد حقيقته ليس الا اظهار صفات الكمال وهو حاصل في التسمية
واعترض الفاضل الجلبي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة الحديث
بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتثال الا
بذكر العبارتين اقول لا يخفى ان ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل
ما يؤدي مؤداه والا لم يكن المبتدي باحمد الله ونحوه مبتديا بالحمد لله وحامدا
ممتثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلاف الروايات
الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال قيل
ان المامور به في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال به
اقول ان اراد بقوله ان المامور به هو الابتداء هو مطلق الابتداء سواء كان في
ضمن التعقيب او لا فلا شك ان التعقيب يستلزم الامتثال بهذا المعنى وان
اراد الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو بالذات ممتنع ولهذا قيل ان الامر بالابتداء
بهما يستلزم الامر بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذكري بهما بدون التعقيب
قوله وما يتوهم من تعارضهما وجه التعارض ان البداءة والابتداء معناه التصدير
معنى بداءة الكتاب بكذا جعلته في اوله بناء على ان الجار والمجرور واقع
موقع المفعول به وهو لا يتصور بالامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل
بالآخر قوله فمدفوع اما بحمل الابتداء على العرفي يعني المراد بالابتداء في الحديثين
العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا الامر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة
منها التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد
يتحقق في ضمن الاضافي ولا حاجة الى ما قاله الفاضل الجلبي رحمه الله من ان المراد بحمل

الابتداء الواقع في حديث. التمهيد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد
عن عبارة المحشي اذ المناسب ح ان يقول اما بحمل الابتداء في احدهما على الحقيقي
وفي الآخر على الاضافي او العرفي او بحمل احدهما على الحقيقي المراد بالا
بتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى
البعض على قياس معنى القصر الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان يكون الا
بتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون بالاول
اجزاء البسملة اذ الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزائها
متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى مراتب البلاغة
بالنسبة الى جميع ما سواه لا ينافي ان يكون بعض سورة ابلغ من بعض ولك
ان تجعل الباء للاستعانة يعني ان المراد بالابتداء في كلا الحديثين الابتداء
الحقيقي والباء في قوله بسم الله وبحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو باء الاستعانة
فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبتدأ ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد
يكون اجذم واقطع ولا خفاء في انه يمكن الاستعانة في امر بامور متعددة فيجوز ان
يستعان في الابتداء الحقيقي بالتسمية والتحميد بل بامور اخر لكن يلزم ان لا يكون شيء
من الحمدلة والبسملة جزءا من المبتدأ اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزئه اذ لا
يكون ذلك آلة له ويمكن ان يلتزم ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه البيان ويلزم
ترك التادب باسم الله تعالى بجعله آلة لكن قال السيد الشريف ره في حواشي
الكشاف ان كون التسمية آلة ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى
معنى التبرك وقد رجح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كلا
فعل فهو اولى من هذه الحيثية من الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام في ان
الابتداء مستعينا بامر ينافي الابتداء مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين
تنافيا فهو هنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بها دون
الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس اقول لا نم ان الابتداء الذي باستعانة التسمية يوجد
في آن التلفظ بها فان الاستعانة بها يبقى ويستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال
في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة الا بالتبرك الحاصل بذكرهما وهو باق من اول المشروع

فيه اي تام ولو كان الاستعانة في ان التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي
شرع فيه متصلا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية وقت الشروع
في ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير التلبس الملابسة على انه مع ضعفه
ولعل منشا الاعتراض توهم ان الاستعانة بها مثل الاستعانة بالآلات الصناعية
حيث ينقطع الاستعانة بها عند تركها واجاب المحشي المدقق بان معنى الا
بتداء مستعينا بالتسمية والتحميد في الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان وقع
الاستعانة كان موقع الاستعانة منه بهما لعدم تخلل ثالث بين الابتداء وذكرهما
او للملابسة اي يجوز ان يكون الباء في الحديث للملابسة والابتداء في
كليهما محمول على الابتداء الحقيقي فيكون المعنى كل امر ذي بال لم يبتدا متلبسا باسم الله
وحمده يكون اجزم واقطع ان لو ابتدا ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك
الامر متلبسا حين الابتداء بهما يكون اجزم واقطع ولا يخفى ان الملابسة آه
دفع اعتراض مقدر وهو ان يقال ان التلبس بهما حين الابتداء ممتنع لان التلبس
بهما لا يتصور الا بذكرهما معا وذكرهما معا محال فلو ابتدا حين ذكر التسمية والتلبس
بها لا يكون متلبسا بالتحميد وحاصل الدفع ان الملابسة معناها المواصفة
والاتصال وهو عام يشمل المواصفة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك
الشيء جزءا لذلك الامر ويشمل المواصفة بان يذكر الشيء قبل ذلك الامر بدون تخلل
زمان متوسط بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزءا من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد
متواصفا بها بلا توسط زمان بينهما فيكون آن الابتداء آن تلبس بهما اما التلبس
بالتحميد فظاهر لان آن الابتداء بعينه آن التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه
ابتداء التحميد لكونه جزءا منه واما بالتسمية فلكونها مذكورة قبله بلا توسط زمان
ولم يرد المحشي بقوله آن التلبس بهما آن الابتداء آن المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد
عليه ان كل واحد من التسمية والتحميد زماني لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فيه
فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما في آن واحد
قال المحشي المدقق ان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث مع ان
الظاهر ان المقصود من الحديث على طريق الملابسة ملابسة المبتدئ بهما لا ملابسة الابتداء

بها أقول ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه للالفية قال الرضي باء
باء الملابسة نوعان احدهما الباء التي لا توصل الفعل الى مفعوله الا بها نحو
مررت بزيد فانه لما لم يتصل المرور بمكان يقرب زيد جعل كانه ملتصق بزيد والآخر
الباء التي تدخل على المفعول المتعدي بنفسه اذا كانت تفيد مباشرة الفاعل المفعول
نحو امسكت بزيد فادخلوا الباء ليعلم ان امساكك اياه كان بمباشرة منك بخلاف
نحو امسكت زيدا بدون الباء فانه قد يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير
مباشرة انتهى فعلم ان باء الملابسة تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت
بزيد وبمعنى المقارنة والمباشرة بمدخوله كما في امسكت بزيد فاندفع البحث الاول
واندفع ما اورد بعض الفضلاء ان باء الملابسة يستدعي صدور فعل عن فاعل
الفعل الذي هو في خبره وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف
ان ذلك يأبى عن وقوع الابتداء بالمحمود على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدئ
غير مناف كما علمت في امسكت بزيد من ان المحمود فيه عين الممسوك والجزئية
من الابتداء غير لازم واما ذكر بقوله مع ان الظاهر آه فاقول قد علمت ان المراد ان
تلبس المبتدئ لا ان تلبس الابتداء مع ان المبتدئ ملابس بالابتداء والابتداء
ملابس بهما فكانا متلبسين بهما واعلم ان ما ذكره المحشي انما هو على تقدير ان يراد الملابسة
الحقيقية اما اذا حمل على ملابسة التبرك كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل احدهما جزء كما
لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملازمة انما يجري فيما اذا كان المبتدئ مما يمكن ان يكون احدهما
جزءا منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه الجزئية يفوت
ما هو المقصود من حمل الباء على الملابسة اعني التلبس باسم الله في تمام التأليف ففيه
ان المحشي لم يعتبر جزئية التسمية بل يجب ان يجعل جزء الكلام فيفوت التعقيب
المجمع عليه على ان استلزام الجزئية لفوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بهما
الا التيمن والتبرك بها ولا مدخل في هذا للجزئية والخروج قال المحشي المدقق كون الا
بتداء بهما ان الابتداء وقع حال كون المبتدئ بحيث كان وقع منه الملابسة بهما وان
كان قبل الابتداء الاتصال به انتهى ولا يخفى ان قوله نعم وقوع الابتداء بانه آه
يأبى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال قسم من الملابسة ويمكن ان يوجه كلام

والمحشي ويكون المراد بالتلبس هو المصاحبة بان المراد بقوله ان الابتداء او ان
التلبس بهما ان زمان الابتداء او زمان التلبس بهما لان آن الذي هو بعينه
ان التلبس بالتحميد بلا صق الآن الذي هو ان التلبس بحرف الاخير من
التسمية فيكون الزمان الذي فيه الابتداء هو الزمان المركب من ذينك الآ
نين وهو بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله نعم آه يابى عن هذا التوجيه
الضم الظ ان الباء صلة التوحيد بمعنى الآن في قوله بجلال ذاته لا لاتصال معنى
التوحيد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء للظرفية كما يشعر به
عبارة المحشي او للالتصاق ماخوذة من الشيء اذا ارتبطته بآخر وهذا هو الظاهر لانه
يحتاج الى التكلف الذي يحتاج اليه حين الملابسة لان معنى التوحيد المعدى
بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها يقال توحد برايه اي استقل وتفرد به فمعنى
المتوحد بجلال الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة
الثبوت بدون جمع او الكمال وان امكن اعتبارهما الا انه خلاف الاستعمال كما
نقل عنه ولا يقصد فيه الكمال ولا عدم دخول الغير في ثبوت الوحدة بالذات
بل مجرد الاستقلال وان امكن اعتبارهما او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة
اي يكون اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول
الصورة نقل عنه فعلى هذا فيه رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب
وذات الممكنة متشاركة في تمام الماهية انتهى قال بعض الافاضل هذا الرد انما يتم
يتم لو كان المراد بالذات في قوله او الذات الجليلة الماهية الكلية اما لو
كان المراد ما يقابل الصفة اعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فلا اقول الا معنى
لوصفه تعالى بالتوحيد فيه اذ كل واحد متفرد بذاته الشخصية فتعين ان يكون
المراد الماهية الكلية ويتم الرد ويحتمل ان يكون للملابسة اي يكون متلبسا
فاعل الفعل بمدخول الباء حال قيامه به لا لاصالة اليه والجار والمجرور ظرف مستقر
حال من ضمير المتوحد ح معنى التوحيد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه
متلبسا بجلال الذات وبما ذكرنا لك من ان معنى الصلة ايصال الفعل الى
مدخول الباء ح هو ومعنى الملابسة تلبس فاعله به وارد على الاول ظرف لغو

للملابسة سواء جعلت صلة التوحيد او لم يجعل فلا يحسن جعلها للملابسة فيما
لكونه صلة وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة لان الباء لها معان مذكورة
في علم النحو والمناسب منها هنا هو معنى الالصاق او معنى الظرفية وظاهر ان معنى
الملابسة من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك المعنى مغايرا للالصاق
ثم ان قيل اذا كان الباء للملابسة لا بد لاختيار صيغة التفعل من نكتة لانه
كلام البليغ فصيغة التفعل اعني التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون صنع كما في
قولهم تحجر الطين اي صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة
الكيان هو الكون والاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى به والكيان هو الكون مع الا
نتقال فلا بد من تجريده عنه لاستحالته على الله تعالى ففي اختيار صيغة المتوحد على الواحد اشارة
الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير مدخل فيه بخلاف الواحد واما للتكلف
اي اما ان يكون صيغة التفعل بتقدير الملابسة للتكلف كما في قولهم تورع فلان
اي اختاره على تكلف ومشقة لا على طبع ومزاج في ذاته ثم توجه ان يحمل على ما
لازمه اعني الكمال لما ان الفعل الذي يحصل بالتكلف يكون على وجه الكمال ففي اختيار
المتوحد على الواحد اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة بخلاف الواحد فانه غير
مشعر به نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف ولذا لم يعده ارباب اللغة معنى
مستقلا وانما قابل هنا لانه فيه خصوصية زائدة ليست في اصل التكلف انتهى وفيه بحث
لما قيل ان الصيرورة ليست معنى التفعل حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر
على التكلف ولعل وجه الارجعية ان الفعل الذي يكون على وجه التكلف واتمه يلزم
صيرورة الفاعل من حاله الى حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا
وهو الغالب في الاستعمال على ما ذكره الشيخ الرضي رحمه الله في شرح الشافية ولذا ادرج
المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر معها هنا خصوصية كونه بدون صنع وهذه ليست متحققة
في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرنا اندفع
ما قال المحشي المدقق فيه ان يكون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث
فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية اي على تقدير ان يكون الباء
للملابسة وصيغة التوحد للصيرورة اي الكون فمعنى التوحيد بجلال الذات المتصف
بالوحدة التي منشأها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون
للتكلف اعني الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة في الذات والصفات

بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم ان يكون الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم ان لا يكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه بهذا انما يتحرر كلام المحشي موافقا لظاهر عبارته وحواشيه قال الفاضل الجلبي في توجيهه ان معنى قوله رح اي حاصلا اذا تقرر انه يجوز ان يكون الباء صلة او للملابسة فاعلم ان صيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو قطعته فتقطع او بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل في شانه تع على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا وجب التجوز عنها بان يحمل على الكمال كما في المتكبر ونحوه فان صيغة التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف اما استحالة الصيرورة مع الصنع والتكلف فظ واما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان اريد معناه الحقيقي الكون بطريق الانتقال كالتحجر والتولد فهو ايضا ظاهر واما اذا اريد مطلق الكون في الصيرورة لا تستعمل في اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة والتكلف على الرب تع واما اذا كان صيغة التفعل في شانه تع محمولة على الكمال فمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير ان يكون الباء صلة الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اي اتصافا كاملا وعدم شركة الغير في جلال ذاته او الذات للتعليل او الاتصاف بالوحدة الكاملة مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان يكون الباء للملابسة اقول لا يخفى انه تكلف محض بوجوه اما اولا فلانه لا وجه لظهور كون الباء صلة للتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صفة التوحد على الكمال واما ثانيا فلانه قوله رح بالى طلبه ابا لا يخفى على ذي فطانة ان المناسب ان يقول وصيغة التفعل بدون التفريع واما ثالثا فلان قوله بدون صنع مع تقويته كقولهم تحجر الطين الى قوله ومنه التكون والتولد بصير مستدركا اذ يكفي ح ان يقول وصيغة التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة واما التكلف بل نقول على هذا التقدير لا نسلم ان صيغة التفعل بحسب الاستعمال منحصر ما في الصيرورة بدون الصنع وفي التكلف بل مستعمل للصيرورة مع الصنع بل للكمال

فمحمول في حيث انه نعم على الضرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باسلوب
الكلام واما رابعا فلانه لا مناسبة بين الضرورة والكمال حتى يحمل في شأنه
تع عليه واما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية اشارة الى
معنى التوحيد على ان يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله فمعنى التوحيد بجلال
الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات الجليلة مستدركا على
حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد في غاية البرودة
ثم قال وانما حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجويز بل تجريده عند بعض
المعاني فيكون حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه اولوية الحمل على الكمال مع ان
مورديهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة التي ليس
للغير معه حصة بل منشؤها الذات وعلى تقدير الكمال المتصف بالوحدة الكاملة
وهي التي يكون في الذات والصفات ولا يكون للغير حظ في الاتصاف بها
بل الحمل على الكون اولى لانه حمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر
الملزوم وارادة اللازم تامل ثم لا اولى كون الضمير الى الحق للاشتباه هنا ارتفع
لان الضمير حينئذ اما ان يكون لله تعالى او للنبي عليه السلام وعلى كلا التقديرين اما ان يكون
اضافة الساطع الى الحجج بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير
لله تع يفيد ان آية نبينا عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء عليهم السلام
اذ يصير المعنى المويد بالساطع من بين جميع حجج الله تعالى الى المعجزات الدالة على صدق
الانبياء عليهم السلام فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة على الخصم او المؤيد بجميع حججه
الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول
فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجج الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله
تعالى او بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشي رحمه الله ناظر الى تقدير الاول
اعني كون الضمير راجعا الى الله تع واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال يفيد ان
آيته نبينا ولم يقل ان آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام
فينبغي ان يحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد الكلام
بان نبينا مؤيد بحججه جميعها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى من فانه يخرج عن
هذا المدح اذ يصير المعنى المويد بالساطع من جميع حججه التي اظهرت على يده لا المدح

في ذلك فيلزم ثبت وبهم معه او فضلهم عليه ولذلك فرّع المحشي على تقدير
كون الضمير لمحمد عليه السلام في طبع حججه من قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا
اندفع ما قيل انه على تقدير ان يكون الضمير له لا افادة ان انه بينا اعظم من
آيات سائر الانبياء عليهم السلام انما يتم اذا كان في العبارة ايشعر بان
سائر الانبياء لم يؤيدوا بمثال هذه العبارة في الطبوع والظاهر انها غير مشعرة
لانه اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة ظاهرة
لان المتبادر من ان طبوع الحجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الحجر
تفوح من بين الاحجار ان بالنسبة الى كلها نعم انها لا يدل عليه بطريق القطع لكن
المقام خطابي يكفي فيه الظن قال المحشي المدقق في توجيه قوله لتفيد ان آيته نبينا اعظم
من آيات سائر الانبياء بناء على ان المراد بافراد الحجج التي جمعت هي بالقياس
اليها حجة كل واحد من احاد الانبياء بان يكون جميع حجج نبي آخر فردا واحدا هكذا
وكانه قال سطوع جميع حجج الله التي اكرم بها الانبياء وليس المراد كل واحد
واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد من حجج الانبياء كي لا ان المعنى المؤيد
بسطوع جميع حجج الله لو وان كان بعض حججه نفسه وح لا يفيد سطوعه جميع حججه بل سطوع
بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه في الحاشية على قوله في طبع حججه من
قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج ان طبعه فيدل على سطوع جميع حجج
اقول لا يخفى انه لا حاجة الى تكلف اعتبار جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا
من الحجج التي جمعت بالقياس اليها بل يصح ان المراد كل واحد من حجج الله التي جا
ءت بها الانبياء عليهم السلام واما عدم افادته ح سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر
لان المقصود التمدح واظهار شرفه ومرتبته على الانبياء وهو حاصل لان حججه سطوعه
على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجج حججه نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء ويدل
على ذلك قوله ليفيد ان آية نبينا اه بافراد لفظ الآية وما نقل عن الحاشية على قوله
في طبع حججه انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام فانه ح لو لم يجعل من قبيل
اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح واظهار شرفه على سائر الانبياء على
ما قررناه فتأمل اما على توهم اما على تقدير [illegible] والفرق بين توهم اما وتقدير اما ان

فو

المذكورة فهو حكم مطابق في الواقع وبالجملة كلا الوجهين ذكرهما السيد رحمه
الله وتبعه من جاء بعده لكن الشيخ الرضي صرح بان تقدير اما مشروط بكون
ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا كقوله وربك فكبر والاولى ان يقال
ابتان الفاء للجزاء او الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي في قوله تعالى واذ
لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم بطريق تعويض الواو متعلق بالتقدير اذ لا
يجوز الجمع بينهما وبين اما لانها في اوائل الكتب اما من الاقتضاب او من
فصل الخطاب كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الانقطاع عما قبلها واما على تقدير
التوهم قالوا انما لو عطف الجملة على الجملة بناء على ان هذه الجمل الاول في مدح العلم
ذا المختصر او على ان جملة الحمد والصلوة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد
وبالصلوة يدل على التعظيم واما العطف القصة والجامع ان الاول تمهيد للتاليف
وهذا بيان لسببه والظرف معمول اقول المفهوم من السياق كما وقع في عبارة المفتاح
حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين او ذكر بعض المحققين رحمه الله انه اذا قصد
باما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو
وفائدتها تأكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل لكونه تحرير خلاصة
الاصلين واما اذا كان من الاقتضاب او من فصل الخطاب كما في نحن فيه
فلا يجوز القواعد جمع قاعدة وهي الاساس اه يعني ان القاعدة ههنا بالمعنى
اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة على احكام الجزئيات لان العقائد
حاصله ان العقائد سواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع
كمسئلة وجود الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كمسئلة الحشر وا
حوال الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هو بالشرع يجب ان يؤخذ جميع تلك
العقائد من الكتاب والسنة ليعتقد بها ويعتمد عليها والا لكانت كمسئلة الحكمة الا
لهية العقلية الصرفة التي لا يصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي
يجب تنزيه الله تعالى عنها واذا كانت من حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب
والسنة يكون الكتاب والسنة اساسها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة موقوف
على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا وقادرا ومريدا وعالما
ومرسلا للرسل ومصدقا اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب والسنة
كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة اساس العقائد من حيث الا

عتداد

عتقاد فلا يكون الكتاب اساسا هو التوقف الذي بها اساسا هو التوقف
الذي بها اساسا للعقائد الاسلامية نقل عنه فان قلت اولا ان العقائد
من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون اساس الاساس نفسه اولا
يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد
لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام
فاساسها اساسه فالكتاب اساس العقائد فالقرينة الثانية تشتمل الكتاب مثل
الاولى قلت اولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد يجب اعتقاد ما يتوقف
على الكتاب المتوقف على العقائد بحيث ذاتها وثانيا ان المتبادر من اساس الشيء
هو الاساس بالذات وان سلم فاساس الفرع ما يتوقف هو عليه لا لبعض
من كل وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو اساس
العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس
فليتامل انتهى فما ذكره اولا لابطال التوجيه المذكور بكونه اساس الاساس نفسه
يستلزم اساسية الشيء لنفسه لان جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب
وهو لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتموها
اساسا له تلك المسائل الاعتقادية فلزم ان يكون بعض العقائد اساسا لجميعها
ومن جملتها ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله العقائد من
الكلام مما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود منه الاشارة الى انه كما يلزم
اساسية العقائد لنفسها يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقائد
من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس الكلام والكلام اساسه فيكون
الكلام اساسه فيكون الكلام اساسا لنفسه وما ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية
للترقي وحاصله ان الكلام اساس العقائد لانه اساس الكتاب الذي هو اساس
العقائد واساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام
لان العقائد من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقائد فالقرينة
الثانية في شمولها الكتاب والسنة كالاولى فلا يفيد الترقي في المدح واجاب
اولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الكتاب
الا على المسائل الاعتقادية ممنوع اذ كما يتوقف الكتاب عليها يتوقف على مبادي
تلك المسائل وعلى مقدمات النظر الصحيح فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل

او مباحث النظر فلا يلزم اساسيته ان ينتفي لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع
مكابرة اذ ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وقدرته
وارادته وكلامه على ما سيجيء واما على مباديها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام
اساس الاساس باعتبار مباديها دون نفسها تحكم وكذا جعل اساسا باعتبار
مباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه اساس العقائد لما ان
مباحث النظر جزء منه على ان نفي توقف الكتاب على مباحث النظر قال وان
سلم ان لو ثبت سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من
حيث الاعتقاد يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من حيث
ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتقاد على نفسها لا من حيث
الذات والاستحالة فيه قال الفاضل المحشي في توجيه منع الحصر لان الكتاب
لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب بالمعجزة
بسبب البلاغة الظاهرة لاهل البلاغة اقول توجيه المنع بهذا الطريق غير
الموجه لانه لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية اصلا فلا يكون
اساس العقائد على الدعوى بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج من
طوق البشر واما كونه من الله فهو موقوف على ثبوت انه موجود قادر مريد متكلم
وسيجيء تفصيل هذا واجاب تابعا عن الاعتراض الثاني بمنع المقدمة الاولى الخ
اقول قوله الكلام اساس العقائد بناء على ان المتبادر من الاساس ما يكون اساسا
بالذات بل بالواسطة ويمنع المقدمة الثانية اعني قوله والكتاب اساس الكلام
بناء على ان اساس الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله والا لزم ان يكون
المنطق اساس الكلام بل علوم العربية لتوقف بعض مسائله عليها بل
الكلام اساس نفسه لتوقف مسائله على بعض آخر منه وليس كل المقدمتين
فالكتاب الذي هو نفس العقائد بل هو الكتاب اساس العقائد من حيث الاعتقاد
فلا يكون الكتاب اساسا للاساس العقائد من حيث انه شيء في نفسه
ان معنى الاساس هو التوقف من اي جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس
بواجب في كونه اساس الاساس ولعله اراد بقوله فليتامل ففي هذا المقام
ترقي في المدح تفريع على ما سبق يعني اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة
ففي هذه ترقي في مدح الكلام ليس في قوله مبنى علم الشرائع والاحكام لان الاقوية

الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا مبنى الاحكام الشرعية العملية بل كونهما مبنى
لها اولا وبالذات لان مناطها منهما وكون الكلام مبنى لها باعتبار توقفهما عليه بخلاف
الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس عقائد
الاسلام قال المحشي المدقق وفيه ان قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر
يدل على ان الاولى مخصصة بعلم التوحيد والصفات غير متناول للكتاب والسنة وان كان
على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في القرينة انتهى ولا
يخفى ان هذا الاعتراض بعد دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لو لم يعتبر الا
خبار على العطف فيكون القصر بالنسبة الى كل من القرينتين اما لو كان العطف
مقدما على الاخبار فحينئذ يكون القصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك انه قصر حقيقي
وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين   ويمكن ان يقال آه يعني ان
ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهي الادلة العقلية المذكورة في بيان
تلك العقائد على التفصيل والكلام اساس لتلك الادلة بناء على ان اشتمال
منها لتلك العقائد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام لان مباحث النظر
جزء منه على اختيار المتاخرين فيكون اساس العقائد قال بعض الفضلاء
وفيه انه انما يفيد تصحيح كلام المتاخرين حيث جعلوا مباحث النظر جزءا منه
لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه وانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقائد
الاسلام والفن المبين في مباحث النظر انما هو عوارض الحجة وهي للانفهام
واعلى العلوم ما يبين فيه نفسها والالزام ان يكون المنطق اعلى من الالهي
ولم يقل به احد وهو صرح قدس سره في حواشي العضدية انتهى فالتعليل بناء على
ان المباحث النظر آه الاولى ان يقال بناء على ان اثبات تلك الادلة واقامة
الدلائل عليها انما هو في الكلام حتى لا يرد عليه ما سبق والذي يخطر ببالي في توجيه
عبارة الشارح ان يكون هو الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية
التي يتوقف عليها العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام
اساس لتلك القواعد لانها يبين فيه بناء على الدلائل القطعية والتفصيل في توجيه عبارة
الشارح وجوه كثيرة تركناها مع ما يرد عليها حذرا من الاطناب الممل   اي علم يعرف فيه
ذلك اي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال البعض وهو كلام اهل السنة والجماعة
لا المعتزلة لانهم نفوا الصفات خلافا لهم على ...

لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون كلامهم علما يعرف فيه التوحيد دون
الصفات بل نفيهم بمعنى عدم انها زائدة على الذات فيصدق على بحثهم انه
علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال الصفات بانها
ليست زائدة على ذات الواجب   فلنسمه الموسوم اه حيث قال
الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين يعني ان الشارح رح انما اورد
الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر اسماء
الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الاخير ودفع اعتراض نشأ منه
وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات لقبا له فلا معنى لنسبة الوسم
الى الكلام بل الواجب ان يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات
والكلام فتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد المعنى اللقبي ودفعه المحشي بقوله فنسميه
الموسوم اه يعني انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره ثم
فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة موضحة له بمنزلة عطف البيان كما في جاءني
ابو حفص الموسوم بعمر [illegible] فوائد اشارة الى ان فوائد كثيرة في ذكر [illegible] الشارح
الكشاف   قال الشريعة اي الاحكام التي شرع الله لعباده من الا
عتقاديات والعمليات من انها يطاع بها دين يقال دان له اي ذل له واطاعه
ومن حيث انها تكتب ملة يقال امللت الكتاب واملية اي كتبته وفي اضافته
الى [illegible] الملل والدين اشعار بانه مقدم العلم العمل لان الكتابة تشعر بالعلم
والعمل [illegible] ان الانقياد [illegible] وفي تاخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على
العمل   والاملال بمعنى الاملاء ونقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان
يقال كيف يقال الشريعة من حيث [illegible] ملة والحال ان الملة من المضاعف
والاملاء من الناقص   سميت اه يعني ان دار السلام مركب اضافي وسميت
الجنة به اما لان اهلها سالم عن الآفات [illegible] او لانهم مخاطبون بالسلام وعلى
هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا او لان السلام من اسماء
الله تعالى اضيف اليه الجنة تشريفا لها كما في بيت الله للمسجد الحرام فح يكون لفظ
السلام صفة مشبهة   ومعنى هذا الاسم الذي منه السلامة اي في المبدأ او به
السلامة اي في المعاد او معناه ذو السلامة عن جميع النقائص   فوجه تخصيص
اه يعني اذا كان السلام من اسماء الله فوجه تخصيص اضافة الدار دون الى سائر اسمائه [illegible]

لان معنى السلام المعطى السلامة والجنة دار السلام ففي كل منهما معنى
السلامة كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشيء يطوي كشحه عنه
فذكر اللازم الذي هو الذي هو طي الكشح واراد الملزوم وهو الاعراض و
يجوز ان يكون استعارة تخييلية ومرشحة بان شبه في نفسه المقال بما له كشح فاثبت
الكشح تخييلا ورشحه بالطي والمآل واحد ولما تعدد المتبوع نقل عنه اجواب
سؤال مقدر وهو ان الاعراب للتابع يكون واحدا فلم تعدد الاعراب ههنا
فاجاب بقوله ولما تعدد آه وحاصله ان المتبوع ايضا متعدد معنى
فكانه ذكر كل من المتبوعين علحدة وعقب بتابعه قوله بان الجملة الثانية
الثانية آه يعني ان الجملة الثانية وهي قوله ولنعم الوكيل جملة انشائية
لان افعال المدح وضع لانشاء المدح والجملة الاولى اعني وهو حسبي جملة خبرية
فلا يجوز عطف احديهما على الاخرى بالواو لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه
على حسبي اما على تقدير عدم التاويل فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد
وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تاويله بحسبي فانه وان حصل المناسبة
بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية والثانية انشائية
على هذا التقدير ايضا ويرد عليه آه يعني ان الجملة الاولى وان كانت
خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود منه انشاء الكفاية
لا الاخبار بانه كاف في نفس الامر وهو ظاهر قال بعض الافاضل نقل
الكلام اي عطف على والله الهادي وان جعل ذلك الانشاء
المدح نقل الكلام الى عطفه على قوله محمد دلت وجعله لانشاء المدح
نشر بعيد جدا اقول جملة والله الهادي ليس معطوفا على جملة
محمد دلت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية
كما في قوله ان الثمانين وبلغتها فكانه قال اللهم اهدني سبيل الر
شاد واعطني العصمة والسعادة وعدل الى الجملة الاسمية للدلالة
على الدوام والثبات كما في الحمد لله وايضا يجوز عطف القصة اه يعني عطف
القصة على القصة بعينه السيد الشريف قدس سره ناقلا عن صاحب الكشف
ان يعطف جمل مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض اخر لمناسبة
بين الغرضين فكلما كانت اشد كان العطف احسن من غير نظر الى

كون الجملة خبرية او انشائية فعلى هذا الشرط في عطف القصة على القصة
ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جمل متعددة وههنا
ليس كذلك ولعل المحشي اراد بعطف القصة عطف حاصل مضمون
احدى الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ
وهذا العطف مما جوزه الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل والو
صل ووصف بالدقة والحسن وايده بمثال اورده صاحب الكشاف
وهو زيد يعاقب بالقتال والازهاق وبشر عمرا بالعفو والاطلاق
وان رده السيد السند هذا الكلام يقتضي هنا بحث وهو ان الشارح انما
رد هذا العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسبي فيه انشاء
ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة لشيء من المعنيين على ما
نص عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواب المحشي
من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا العطف مطلقا لكنه ليس كذلك
كيف وقد اعترف به في شرح الكشاف ووقوعه في القران
نحو ما واهم جهنم وبئس المهاد ورده بعض الفضلاء اه رد السيد
المحققين رد الشارح هذا العطف في حواشيه على شرح التلخيص بانه
يجوز عطف نعم الوكيل على مجموع هو حسبي بان يقدر المبتدأ في
المعطوف اما مقدما ليناسب المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل
فيكون المخصوص مقدما على نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح
وغيره من ان المخصوص مقدم عليه واما موخرا اي نعم الوكيل هو ويكون
المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض
السيد السند لهذا الاحتمال لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص
المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف
في انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء ولا يخفى عليك ان بعد تقدير
المبتدأ او لم يؤول نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك تكون الجملة انشائية
اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشائية اي ان التي خبرها فعلية فعلية تحت المقول
كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول
كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب بعد التاويل لا يكون

المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلق خبرها نعم الوكيل والاعتراض
انه انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التأويل يفوت انشاء المدح
العام الذي وضع افعال المدح بل يصير الاخبار بالمدح الخاص وهو انه
مقول في حقه نعم الوكيل والظاهر يجوز اه يعني ثم قال بعض الفضلاء وفي
رد الشهابة يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه معنى الحكم
لانه وان كان اخبارا لكن له محل الاعراب لوقوعه خبر المبتدأ ويجوز عطف
الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب فما نقلت الموجب
لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة يكون للاخبار محل
من الاعراب فما الوجه جوازه قلت الوجه ان الجمل التي لها محل من
الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبتها ليست مقصودة
بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل
هي في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل
بعضها على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف الجمل التي
لها محل من الاعراب على المفرد بالعكس فح يجوز عطف جملة نعم الوكيل
على حسبنا وقيل يصح لانها جملة لها محل من الاعراب صرح به السيد
السند في حاشية المطول هذا وقد ذكره الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى المفرد
وتقديره رجل جيد فيه الاشكال في عطفه على حسبي ولا يدل عليه قطعي
اه اي يدل على ان عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب
جائز قوله تع قالوا حسبنا ونعم الوكيل فان نعم الوكيل معطوف على حسبنا
الله وهي اخبار له محل من الاعراب لانه مقول قالوا لان هذا
الواو من الحكاية اه دفع توهم انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين
مقول قالوا بثبوت الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل الحكاية حسبنا
الله ونعم الوكيل فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل
من الاعراب ووجه الدفع الواو من الحكاية اي من كلام الحاكي اي
قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من الكلام المحكي
لانه لا يصح العطف ح اذا يلزم عطف الانشاء على الاخبار فيما
لا محل له من الاعراب الا بتأويل بعيد وهو ان يقال تقديره

وقلت العم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم سابق الذهن
اليه ولا دلالة للقرينة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومي الجملتين
على وجه يحسن العطف بالواو وليس هذا مختصا ببعد القول حتى
تتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول لان مصحح العطف
هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب يكون بمنزلة المفرد الذي يقع
موقعه او هو مشترك في جميع المواد ليس مختصا بما بعد القول على ما يشهد به حسن
قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله فانه جملة انشائية التعجب عطف على ابوه
وهو خبريه ويرد عليه اي على ما قاله بعض الفضلاء مع ان الاية
دالة على جواز العطف المذكور قطعا انه يجوز ان يكون الواو
من القول المحكي ويكون مدخول الواو معطوفا على ما قبله بتقدير المبتدأ
اما موخرا للتناسب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدأ لان
الحسب بمعنى المحسب واضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدأ والخبر
اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ على الخبر وتقديم المبتدأ على
الخبر في كلام البلغاء بقرينة ذكره في المعطوف عليه وكون حذفه في الا
ستعمال الذهن اليه واما مقدما رعاية لتقرب المرجع مع ما سبق
وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان تقدير المبتدأ مقدما
تاويل بعيد اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح موخرا وعلى هذا يكون
من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما تقدير المبتدأ في قوله
وهو حسبي ونعم الوكيل فليس ببعيد لان المبتدأ مذكور في المعطوف
عليه مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله اذ لم يذكر فيه الاسم الا مبتدأ
مقدما على الخبر لان الله وتاويل المذكور انما يكون بعيدا اذا لم يكن في
المرجع داعيا الى تقديره مقدما كما ان تقديمه في المعطوف عليه
قرينة على تقديره في المعطوف مقدما في وهو حسبي ونعم الوكيل
وعلى تقدير التاخير لا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار
على احد المذهبين اي يكون المخصوص المقدر مبتدأ وهذا القدر
كاف في تنقيح قطعه ولا ... اه يعطف اه يعني يجوز ان لا يكون الواو

على المبتدا فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب
لانه ح يكون خبرا عطفا على المفرد والسيد السند يجوز عطف الجملة
على المفرد اذا كان لها محل من الاعراب على ما صرح حاشيته
على شرح التلخيص لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد
تسليم الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا لجواز ان
يكون قالوا مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف
عليه فيكون من عطف الجمل الفعلية الخبرية على الجمل الفعلية الخبرية
نقل عنه تقدير المبتدا يبطل الاستدلال واما العطف على الخبر
المقدم فانه يبطل الطريق المذكور انتهى لانه على الاول لا يكون من
عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى الثاني لا
يكون الواو من الحكاية واعلم ان ما اورده المحشي انما يرد لو كان
معنى قوله قطعا يقينا اما لو كان معناه دلالة يقطع مادة الاعتراض
ولو الزاما فلا لانه لا يمكن للمعترض ان يعترف بهذه التوجيهات
اذ لو اعترف بها لم يكن للاعتراض موقف للجر بما في حسبي
ونعم الوكيل للحكم معان ثلثة اه يعني قد يطلق الحكم على نفس النسبة
الخبرية ايجابية كانت او سلبية وهذا المعنى عرفي وقد يطلق على ادراك
تلك النسبة يعني ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ادراكا
بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح المنطقيين واعلم انه قد حقق
ان النسبة الواقعة بين زيد وقايم هو الوقوع كذلك وليس هناك
نسبة اخرى مورد الايجاب والسلب وانه قد يتصور هذه النسبة في
نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار
انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء ويسمى حكمية ومورد
الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا اذا لخاص اعني الثبوت لانه
المتصور اولا وقد يسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يعتبر
باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو الشك وان اذعن

بحصولها او لا حصولها فهو التصديق المسمى بالحكم بالمعنى الثاني في عرف
المنطقيين فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلثة اثنان تصوران
احدهما لا يحتمل النقيض والثاني تخييل والثالث تصديقي فقد ظهر
ان المعنى الاول ليس مغايرا للوقوع واللاوقوع كما فهم المحشي
المدقق حيث جعل الوقوع معنى اخر للحكم وان معنى قوله نسبة امر
الى اخر تعلق امر باخر وقوعا كان او لاوقوعا ان كان الايجاب
والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع واللاوقوع او تعلق امر باخر
سواء كان مورد الايجاب او مورد السلب ان كانا بمعنى ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة صرح بكلا الاطلاقين الشريف في
شرح الشرح [?] وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها
ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة نفس الامر او ليست بواقعة ثم انه
ذكر السيد الشريف انه يجوز ان تفسير الحكم بالتصديق والتكذيب
وهذا ابتناء على ان اذعان ان النسبة ليست بواقعة اذعان بان نسبة
السلب ليست بواقعة اذعان بان نسبة السلب واقعة فعلى هذا يجوز ان
يعرف الحكم الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك اللا
الوقوع معا فما ذكره المحشي المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع
النسبة او لا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة النسبة التقييدية
التي يرد عليها الايجاب والسلب لا النسبة التامة الخبرية
لان الحكم على تقدير كونها تامة هو ادراك وقوعها فقط اي ايجابا
او سلبا بل ادراك نفسها على وجه الاذعان كذلك ليس بشيء كما
لا يخفى على انك قد عرفت ان ليس لنا نسبة سوى الموقوع وهي النسبة
التامة الخبرية واما النسبة التقييدية المغايرة لها فمما لا تثبت له والا
يلزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصديق على اربعة وقد تطلق على
خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وهذا مصطلح
الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير وباضافة

اي الله فخرج خطاب من سواه والمراد منه الكلام النفسي لان اللفظي
ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند في حواشي العضدية
سواء فسر الخطاب بما يقع به الخطاب اي من شانه الخطاب
فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه الشيخ الاشعري من قدم
الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امرا
ونهيا وغيرهما او فسر بالكلام الذي قصد منه افهام من هو متهيئ
فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم
والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم
تنوعه في الازل وهذا معنى ما قال الحكم والخطاب حادثان بل جميع
جميع الاقسام مع قدمه واما ما خوطب به اي ما ثبت بالخطاب
وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلوة ونحوه فيكون المراد بالحكم ما
حكم به ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم
على ما توهم اضافة الجمع يفيد الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا
خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عليه السلام ايضا لا يق اذا
كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة متحقق
فهو متحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كان
صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات
فلا يكون خطاب واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين
الخطاب المتعلقات باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته ومعنى الاقتضاء
الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب
الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الندب
او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك
وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين لكن بالا
اقتضاء والتخيير كالقصص المبكية لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب في الازل متعلقا بافعال

المكلفين بالاقتضاء والتخيير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك
من المعدوم وهو سفه قلت السفه انما هو طلب الفعل من المعدوم حال
عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر من الرجل ابن
فامره بطلب العلم حين الوجود وسيجيء ما يتعلق بهذا البحث كالو
جوب والاباحة ونحوهما من الاقتضاء والتخيير والكراهة الكان
المراد بالخطاب ما خوطب به فتطبيقه المثال ظاهر وان كان المراد
ما يقع به التخاطب فالحكم ح هو الايجاب مثلا لا الوجوب الذي
هو اثر الايجاب المرتب عليه بانه يقال اوجبه فوجب فالتمثيل
مبني اما على المسامحة واما على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب والو
جوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى
الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا
والترتب بناء الضم بهذين الاعتبارين على ما ذكره انه في التلويح
وهذا الاخير غير مراد يعني ليس المراد هو بل الاحكام الشرعية مصطلح
الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح
المقابل للاعتقاد فلو كان المراد هنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام
علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقها بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد و
لو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار
مسائل الكلام في العلم بالوجوب واخواته من حيث تعلقه بالا
عتقاد اذا ليس المعنى قوله والعلم المتعلق بالاول يسمى علم الشرائع والاحكام
والثانية علم التوحيد ان العلم بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء
والتخيير من حيث انه يتعلق بكيفية العمل يسمى ويختص باسم علم
الشرائع والاحكام والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث الاعتقاد
يختص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى التخصيص وذلك
في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة الاولى كون تلك الا
حكامات معلومات له كما هو الظاهر ابتدا الى الفهم لا كونها بعض من معلوماته

والله

والا لم يطابق لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر
الاحكام الا اليها فانه يصير معناه ح ان تلك الاحكام لما لم يكن مستفادا الا
من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا الى غيرها خص ذلك
الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام بعض منها ولا
يخفى ركاكته اذا كان التعلق في القرينة الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم
وكذا في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى المتعلق في
الثانية كونها بعضا من معلومات فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات
تلك الخطابات بعض منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام
في تلك الخطابات على ان لا بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الند
رة وهي في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجبة ومعرفة الله تعالى واجبة ما يتعبر
عنه بما يتعلق به في غاية السني فتد واستدراك قيد الشرعية لان اخذ الخطاب
المضاف الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف في دفع الا
ستدراك فيحمل على تجريد الاول لفظ الاحكام عن اضافة الله تعالى ويقال
الخطابات الشرعية او يقال في الثاني ان لفظ الشرعية تأكيد لانه تصريح بما علم
ضمنا او يجعل التعريف تعريفا للحكم الشرعي على ما نقل عن اصحاب هذا الفن
لا للحكم المطلق فالمراد بقوله اذا كان ارادة المعنى الثالث تعسفا فالمراد اما
المعنى الاول اعني النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظ اذ يصح حمل العلم في قوله
والعلم المتعلق بالاول يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثاني علم التوحيد والصفات
على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم اعني التصديقات بالمسائل ونفس
المسائل ~~ونفس المسائل~~ والملكة الحاصلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الا
ظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم ~~وعلى الثاني من قبيل تعلق العلم بالمعلوم~~
وعلى الثاني من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من
قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتأتى فيه التوجيهات الثلاثة بلا
تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجيء وسموا ما يفيد معرفة
الاحكام آه فان المراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا فائدة للافادة

معرفة التصديق او الثاني يعني ان المراد اما المعنى الثاني وهو ادراك
تلك النسبة فح لا بد ان يجعل العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاول يسمى
علم الشرائع اه والعلم المتعلق بالثانية الخ عبارة عن المسائل فالمعنى
المسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرائع وا
لمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فح
يكون التعلق تعلق المعلوم بالعلم او يجعل العلمان عبارة عن الملكة
فانه يطلق العلم على الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيحصل الملكة الحاصلة من تلك الا
دراكات آه ولم يكون التعلق المسبب لسبب اذ الملكة انما يحصل بسبب مزاولة
تلك الادراكات وانما قلنا لا بد ان يجعل العلمان عبارة عن المسائل
او الملكة اذ في حملها على التصديق بالمسائل يحتاج معنى التعلق الى تكلف بان
يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الشرعية العملية بمعنى تا[لفها] منها
يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقا
دية يسمى علم التوحيد او لو العلمان عبارة عن التصديقات على
مذهب الامام فيكون معنى التصديقات المتعلقة بالاحكام العملية تعلق
الكل بالجزء يسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية
يسمى علم التوحيد والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وحاصل الجعل هو عدم
التكلف في معنى التعلق واذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة
بما هي من نوع منه اعني التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب
الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزء منه تكلف وعلى التقديرين اي
سواء كان المراد المعنى الاول او الثاني في معنى الشرعية ما يوخذ من الشرع بان
لا يخلف القطعيات بالنسبة اليه فيهم الاخذ الا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا
يدرك لولا خطاب الشارع والا يلزم خروج اكثر المسائل الكلامية عن
المقسم لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع
لكن يجب اخذه الخ منه ليصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يعارض الوهم العقل
فيوقعه في المهلكة كالالهي للفلاسفة بخلاف ما اذا كان مويدا بالوحي التقيد

بالحق اليقيني فانه لا مدخل للوهم فيه ان اريد مطلق التعلق آه
اي ان اريد به كون الشيء منسوبا الى آخر على اي وجه كان فلا مرية في
صحة معنى التعلق في كلا الموضعين ط اذ يجوز ح ان يعتبر التعلقات متغايرة
فيكون تعلق الحكم بكلا المقياسين بكيفية العمل من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية
لانه المقصود منها فلا حاجة الى التاويل في قوله بالاعتقاد واما ما قاله
الفاضل المحشي من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة
يجب تاويل الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اولا
يعني متعلق الادراك بالاعتقاد الذي هو الادراك فليس بشيء اذ لا
شك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد بها التصديق فقط لا العمل
يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الالية حصولها
النفس كما حققه السيد السند في حواشي المطالع وانما لم يعتبر التعلق
فكلما انه يتعلق بكيفية العمل يتعلق بنفس العمل ايضا لكونه معروضا لها
لكونه معروضا ايضا فلم يعتبر بالنسبة الى نفس العمل للاشارة الى نكتة
وهي ان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما يتعلق
بفعل المكلف من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الا
حكام الشرعية الاخرى فانها تتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار
كيفيته وانما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد
مثل معرفة الله واجبة اي الاعتقاد بوحدته وصفاته واجب فيكون متعلقا
بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني اذا اريد مطلق التعلق يجوز ان
يعتبر بالنسبة الى العمل والى كيفيته لكن الثاني اولى اذ فيه اشارة الى
نكتة وقد وقع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا
الكتاب اولى من عبارته انتهى ومما ينبغي ان يعلم المراد بالكيفية على هذا التوجيه
العوارض الذاتية للعمل لا التصحيح او الاتيان به على الوجه المشروع والا لا يصح
وتعلق الاحكام الشرعية الاخر لانها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد او الاتيان
به على الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان

ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبر معها كما في قولهم الانسان
موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون
الكيفية عبارة عن احوال المثبتة في الفقه بل قيد الموضوع وتتمة له بل معناه
ان تعلقها به من حيث انه تثبت له الكيفية وانها من عوارضه لا من حيث
ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر   وان اريد آه يعني وان اريد بالتعلق
التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد لطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس
النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفاه او تعلق التصديق
بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى بكيفية المثبتة للعمل ففي
قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل لا حاجة الى التأويل لكن يجب التأويل في
قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا للنسبة والقضية وهو انه
ان المراد بالاعتقاد المعتقدات اي ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء
كان بالذات كتعلقه بالنسبة او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق
بهما بواسطة النسبة كما بين في محله ولا يرد ما ذكره المحشي المدقق من ان تعلق
النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد لطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة
او مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولا احدهما بدون النسبة
كما لا يخفى فتدبر فيه اشارة الخ يعني اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين او
تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرها لكن في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة
الى العمل اشارة الى نكتة وهي ان موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق
الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونها مسندا او متعلق العمل مسندا اليه و
متعلق [illegible] العمل مسندا اليه ومتعلقه بناء على انهم اذا اخبروا عن الحكم الخبري
بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا معنى زيد ابوه
قائم زيد قائم الاب فيكون الكيفية محمولا على العمل في الفقه وهي من العوارض
الذاتية له فيكون موضوعا له اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه
الذاتية ويثبت له ويحمل عليه   قوله ليس موضوعا العمل اي ليس موضوع تلك
المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار نوعه الذاتي اذ

ليس الوقت سنشيا منا فلا يرد ما ذكر والفاضل المحشي من
ان موضوع العلم اخص من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم كون
موضوعه العمل عدم كونه موضوع العلم لان معنى قوله ليس موضوعه
العمل انه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه
يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى الموضوع العلم بوجه
من تلك الوجوه علما بان في موضوعه كما ان قولهم الكتب
اه قال الفاضل المحشي النفسية فعل القلب فيكون موضوعه العمل
فلا حاجة الى التاويل اقول المراد بالعمل الجوارح والا لزم ان
يندرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذي يبحث فيه
عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله تعالى والعبادة داخلة في الاول
وليس كذلك فح لا شك في الاحتياج الى التاويل ثم ينبغي جواب
عن قوله والا نعم عدوا اه يعني ينبغي ان موضوع الفرائض قسمة التركة
بين الورثة لا التركة اذا المبين فيه احواله قسمتها بين الورثة والقسمة
من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا وبالجملة اه ففي
كل مسئلة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تاويلها حتى يرجع
موضوعها اليه كما المجنون والصبي فانه راجع الى فعل الولي هذا
من قبيل العطف على معمولي عاملين اه يعني باعادة الجار فلا يرد
ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولي عاملين
على مذهب من يجوزه مطلقا اذ المجرور ليس بمقدم لا في المعطوف
ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع
الجار والمجرور فلعل العبارة وقعت عند المحشي بدون الباء
الجارة فح يكون من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين و
المجرور مقدم ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدأ محذوف
اي والعلم بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل
والفاعل كذا يسمى العلم بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون

عطف الجملة على الجملة   الاحكام الشرعية النظرية اي ما يكون المقصود منه
النظر والاعتقاد وهي مقابلة العملية التي يكون المقصود منها العمل لان حجية
الاجماع من مسائل الفقه قيل لا نسلم ان حجية الاجماع من مسائل اصول
الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد فيه بطريق الاستطراد وتكميل الصناعة
ولا يخفى ان الاجماع من موضوعات اصول وحجيته عرض ذاتي له مثبت له في
الاصول فجعل هذه المسئلة من قبيل تكميل الصناعة لا معنى له فلهذا الحواشي
المحشي عن هذا الجواب الى الالتزام ان المسئلة مشتركة بين اصول
الدين وهو الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث فيه متغايرة لانها من
حيث انها يتعلق به اثبات العقايد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث
انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه وان موضوعه
الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام منها   يشير الى ان آه
اي يشير باضافة الاشهر الى المباحث الى ان له مباحث اخرى
لكن ليس في تلك المرتبة من الشهرة وهذا ظ عند من يقول
موضوع الكلام اعم من الذات كالموجود مطلقا او ذات الله
وذات الممكنات او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
العقايد الدينية على ما هو المختار فان مباحث امور العامة والاعراض
والجواهر من الكلام وليست في الشهرة بمثابة المباحث الالهية واما
عند من يقول ان موضوعه ذات الله تعالى فالوجه في توضيح تلك الاشارة
ان الصفة المطلقة اي غير المقيدة تنصرف عندهم الى الصفات الثبوتية الو
جودية ولذا افاد لفظ التوحيد ولم يكتفوا بعلم الصفات مع ان التوحيد
ايضا من الصفات فمباحث غير الصفات الذاتية الوجودية مثل
مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام ليست بمثابة تلك
في الشهرة   ولذا آه اي ولاجل ان المراد من الصفة المطلقة الذاتية
الوجودية لم يعد والمباحث الاحوال والصفات السلبية مثل ان الله
تع ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهي مباحث الخلق

والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعل الكل
منها مبحثا على حدة وان امكن ان يرجع الكل الى صفة ما فان الاول
والثاني راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات
الوجودية الغير الذاتية والنبوة بمعنى الانبياء والامامة بمعنى نصب
الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه على ان آه علاوة
على قوله فان الصفة المطلقة آه اي على انه ان سلمنا ان الصفة تشمل
الوجودية الذاتية وغيرها فالامامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية
العمل لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين
فيكون راجعا الى فعل المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته
تع وان امكن ذلك بناء على ان افعال العباد افعال الله تع حقيقة
والحال انها من مقاصد علم الكلام اذ صرح الشارح في آخر هذا الكتاب
ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة
والامامة فنصحح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث
لان مبحث الامامة ليس مشهورا مثلها فاندفع ما قاله المحشي المدقق من ان
يكون الامامة من الفقهيات لا دخل في اثبات كون الصفة المطلقة الوجودية
الذاتية على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا لانه ليس علاوة بالنظر
الى قوله وراجع الكل الى صفة ما حتى يكون علاوة لاثبات كون
الصفات المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان مبحث
امامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده وعلى تقدير جعلها من
المقاصد لم لم يجعل موضوعه اعم من الذاتيات قلت جعلها من مقاصده
لدفع خرافات اهل الاهواء والبطالين في نقض عقائد المسلمين والقدح
في الخلفاء الراشدين واما عدم تعميم موضوعه فلعدم كونها من مسائله في
التحقيق لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال في شرح المقاصد انه لا نزاع في
ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة
ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات

اذ هي امور كلية ممكنة يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا
بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من
كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية لكنه لما شاعت
بين الناس في مبحث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات
باردة سيما من الروافض والخوارج ومال كل منهما الى تعصبات
تكاد تقضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين
والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس المبحث عن احوالهم
وفضيلتهم كثير التعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب
الكلام وذكرها ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن
احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام
انتهى كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر الى حقيقة والدرج بالنظر الى الظن
لكونها من المقاصد فاندفع ما قال المحشي المدقق ان بين كون الامامة
من مقاصد الكلام وبين كونه من الفقهيات لا تخيير عندنا كما يدل عليه
الحصر المستفاد من كلامه انما منافاة اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية
لا غير عندنا لكنها جعلت من مقاصد علم الكلام لما ذكرنا الا عند
بعض الشيعة آه فانه حجيا عندهم الا ان نصب الامام المتصف بالصفات
المخصوصة واجب على الله فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد ولا تعهد
الصحابة والتابعين هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة رح من التابعين كما اشعر عبارة
الفتاوى السراجية والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام لما ابطلوا آه لانهم كانوا
ضعون وكانت عاداتهم في ذلك ارشاد المسترشدين فلو كان للتدوين
الاحكام الشرعية وعاقبة حميدة لفعلوا ذلك كذا نقل عنه و
محصل الدفع انهم قد وضعوها وكتبوها لكن لم يدونوها لان الارشاد
لكنه كان زمانه بدون التدوين لقلة الوقايع والاختلاف في
فور وقرب العهد وقلة الوقايع وتمكنهم
في الاعتماد ولغير الاختصاص مثل العناية بالايام

لان

: الذي هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء فانه لا يتطرق اليه الشبهة
من اول الامر بخلاف ما اذا ذكر الحكم فانه يتطرق اليه اول الامر ومثل
كون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة
توهم كونه دعوى بلا دليل لا يتوهم انه اشارة الى ان الاختصاص اضافي
بالنظر الى ما يتوهم لا حقيقي يعني انه ليس لعدم الالتذ من وجه سوى
ما ذكر اصلا مع انه الذي يتعين فيه ان ما يكاره من سعيهم على ما قال في
التقريب في التقرير مثل رواية الاكابر عن الاصاغر او تابعي عن تابعي
كثير والانصاري عن مالك الفقه نفس معرفة الاحكام
حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية
وقال ابو حنيفة رح ان الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها المعرف
ههنا المسائل يعني ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على
نفس المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو العلم الفقه بمعنى التصديق
بالمسائل والمعرف ههنا في عبارة الشرح هو علم الفقه نفس المسائل
فالمعنى وسموا المسائل المدللة التي يفيد العلم بالاحكام العملية عن
ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم
بالاحكام عن الادلة التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها
للعلم المذكور ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها
وهذا القدر كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم
الاستدلالي يعني ان من طالع خبر الرسول مع دليل صدقه
وهو ان هذا خبر من ظهر صدقه بالمعجزات وكل خبر شانه كذا فهو
صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا نقل فح يراد
بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلثة انتهى يعني ان النسبة
الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة فقط واما عدم ارادة خطاب
الله بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلا ستدراك قيد العملية
لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول لا بد من قيد الشرعية عن
عن ادلتها لمسائل الحكمية العملية اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة
[illegible]

بما فيه قوله ما يفيد الاحكام العلم بالاحكام الكلية مثل الصلوة
واجبة والصوم واجب لان كانها الفقه والمراد بالاحكام الجزئية
المخصوصة بشخص دون مثل الصلوة واجبة على زيد لقرينة اضافته
المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل في الجزئيات فالمعنى سموا العلم بالاحكام
الكلية المفيد للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه والاخفاء في صحته
ومطابقته لما هو المشهور قال الفاضل المحشي وهذا التوجيه وان كان صحيحا في
نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعده من قوله ومعرفة احوال الادلة
اجمالا آه كما لا يخفى اقول وسيأتي لك ما يدفعه في بيان ذلك القول
فلا نذكره يقتضي فيه بحث وهو ان الماخوذ من الادلة التفصيلية هي
الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق ويمكن دفعه باعتبار ان
الاحكام الكلية اذا كانت ماخوذة منها يكون جزئيات تلك الاحكام
ايضا ماخوذة منها بالواسطة واجيب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها
حالا عن ضمير يفيد فالمعنى سموا العلم بالاحكام الكلية المفيد لمعرفة
الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية ماخوذ من ادلتها
التفصيلية فقط فلا اشكال يقتضي في آخر وهو ان هذا التوجيه يخرج التعريف
عن الفائدة ولكن ان فائدة في اعتبار افاده تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف فتدبر وقد يقال التغاير الاعتباري
كاف آه بان يقال العلم بمعنى العلم المذكور له تعلقان تعلق بالعالم
وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفس من حيث
تعلقه بالمعلوم وصورته آله لملاحظته ومآله افادة الاعتبار الاول للاعتبار
الثاني فان قيام العلم سبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيد صفة كمال
له فانه من حيث قيامه به مفيد لنفس من حيث انه امر يخرج محله
عن القوة الى الفعل ويليق به ومحصله افادة قيامه به لخروج عن القوة
الى الفعل مع اللوازم قال المحشي المدقق فذات التصديقات من غير
اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيد ومن حيث حصولها
فيها فيها مفادة انتهى كلامه وفيه ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة
العلم فالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها في النفوس الانسانية

لا يكون علوما والظن لا يغني لانا وتبها مع قطع النظر عن حصولها
فيها ثم لا يخفى ان التغاير بالاعتبار تكلف لا يليق بمقام التعريف
نقل عنه والاحسن ان يقال ان المقصود هو العلم بجميع تلك الا
حكام والمغاير هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ان بين
المفيد والمفاد فرق التغاير الكل والجزء بالذات وبمعنى الافادة
استلزام معلومية الكل معلومية الجزء انتهى كلامه وفيه ما مر من التوجيه
الثاني واما جعل المعرف اه اي انما جعل المعرف بقوله ما يفيد
معرفة بالاحكام الخ ملكة الاستنباط المسائل عن ادلتها والاستحضار بها بلا
تجشم كسب جديد لان العلم يطلق على المسائل والتصديقات بها
كذلك يطلق على الملكة الحاصلة عنها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص و
جعل كون التعريف للملكة ادرج لما يأباه قوله تدوين العلمين وتر
تيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضاف
الى الملكة فبخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه فانقل عنه والجواب
انه في قيد الحسيات لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفا يقال كتب
علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما يأباه الذوق السليم ولذا قال
في شرح التلخيص في بيان قوله وينحصر في ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام
يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد انتهى فاندفع
ما قاله الفاضل المحشي الجلبي انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي
تحصل بممارسة علمها الملكة تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات
تدوين العلوم انتهى كلامه ويرد على قوله يقال كتبت علم فلان وسمعته
انه يجوز ان يكون المراد من العلم هنا المعلوم لكن يرد على اول الا
جوبة لزوم فقاهة المقلد فان المقلد اي غير المجتهد اذا طالع الكتب من الا
سل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الا
جماع على ان الفقيه هو المجتهد قال في شرح المختصر العضدي اورد على حد الفقه
ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض
الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا بل بدبه العامي سل

من لم يبلغ بدرجة الاجتهاد وقد يكون عالما بجملة ذلك مع انه ليس بفقيه
اجماعا قال سيد المحققين في حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد
فلا يكون فقيها انتهى كلامهما فاندفع ما قال الفاضل المحشي بقوله وفيه
نظر لان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المقيدة لمعرفة
الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذي تحصل له المعرفة الكا
فة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع المسائل المدللة ووقف
على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل متعلما مجتهدا في تحصيل المعرفة
تلك المسائل ووجه الدفع ظ فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول
كذلك يرد على الثاني والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له العلم بالاحكام
الكلية المقيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني
او المعرفة تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث
يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه مختص بالمجتهد
وجعل الكل دالة عند جميع المتشرعة قلت يندفع عنهما بجعل المعرفة بمعنى التقين
وجعل الادلة بمعنى الامارات اعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام
الكلية المقيدة التقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الا
دلة الظنية ولا شك ان تحصيل التقين للاحكام عن ادلة الظنية مختص بالمجتهد
ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر في ذلك ظنا وحصل له ظن بحكم
يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما
عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى
فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذي ادى اليه رأي المجتهد يجب
العمل عليه قطعا وكثيرة الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما
الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى
لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل ان الحكم الظني حيث استفادته
من الدليل الظني ظني لكن وجوب العمل والاتباع على علمه قطعا اوجب له
العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون
العمل الحاصل به يقينا من حيث استفادته من الدليل ظنية وكونه يقينيا

لمن

مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل اليقين المقلد فان ظنه لا يقتضي
اى علم بعدم انعقاد الاجماع العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا
يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وهذا التوجيه اى حمل المعرفة على
على اليقين والادلة على الامارات لا يتاتى في الجواب الاول اي
يصير المعنى سموا لما بل الادلة المفيدة لليقين بالاحكام عن الا
دلة الظنية بالفقه والاخفاء في عدم صحته لان مطابقة المسائل مع
الدلايل لا يفيد اليقين بالاحكام عن الامارات والامكان
اطلاع مجتهد الاترى انه لو ادرى في الزمان الثاني الى اخلاف
ما ادى رايه اليه اولا ثم طالع المسائل التي ادى اليه رايه اولا مع
دليله لا يفيد له وجواب العمل فلا يفيد له اليقين بحكم بخلاف
تصديق المجتهد بحكم وانه يفيد اليقين به عن اماراته ما دام ذلك
التصديق باقيا واما اذا ادى رايه الى خلافه فلا يبقى ذلك التصديق
هذا التحقيق ما نقل عنه من قوله واما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة
بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين بالامارات
انما هو شان المجتهد لا غير وهذا التوجيه لا يتاتى في الجواب الاول
كما لا يخفى انتهى وبما ذكرنا من وجه عدم تاتي هذا التوجيه في الجواب
الاول اندفع ما قيل هذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل بما يقينه
الحاصل من الامارات والا فلا سوال ولا جواب كما لا يخفى
لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين بالاحكام سواء كانت
يقينية او غير يقينية بل المفيد له هو التصديق المجتهد بالحكم عن الدليل
فانه ما دام باقيا فاليقين باق واذا زال زال اليقين كما ذكرنا
فتدبر فانه دقيق وبهذه المباحث شيء زيادة تفصيل ان اردت
استيفاءها فعليك بحاشية للسيد

سيد على شرح المختصر العضدي في مباحث الاجتهاد وتوقيف الفقه قوله غاية ما توجه آه جواب عن ايراد
الى بقوله ولكن يرد عليه وحاصله انا لا نسلم ان المقلد ليس بفقيه بهذا المعنى بل ذلك معنى اخر للفقه
بل يمكن حصوله للمقلد ما دام مقلدا قوله والتوفيق بين الاجماعين آه يعني ان بين الاجماعين تنافيا فان الدال
الاجماع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسايل المدونة
فقيها اذ لا معنى للفقيه الا العالم بالفقه والفقه هي المسايل المدونة والاجماع على عدم فقاهة
الغير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك التوفيق الا ان يجعل للفقه معنيين احد
يمكن حصوله للمقلد وهو الحكم [العلم] بالمسايل المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها والثاني ما لا يمكن
حصوله وهو العلم بالمتعلق [يعني بدر] التيقن بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله لا يكون فقيها قوله
نظرا الحيثية آه قال قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات
انه كثيرا ما يحذف عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز
فانه بالحيثية يخرج علم جبرئيل والرسول بالمسايل عن الدليل المختص به بدون الحركة الفكرية فان قيل
يخرج بهذا القيد علم الرسول بالمسايل الفقهية قلت لانه غير واضح لان المراد بالعلم العلم الحاصل [illegible]
للرسول علم اجتهادي بهذا الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض
الاحكام لكن فيه اختلاف والقايلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة
ومنهم بعدمه واختلفوا ايضا فجوز البعض حمله على الخطاء والسهو ومنعه اخرون وقالوا انهم
معصومون عن الخطاء والسهو في الاجتهاد هذا في امور الدين اما في امور الدنيا فيجوز السهو والخطاء
قوله توقف الاحكام للاستغراق يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى انه العلم بجميع الاحكام عن ادلتها

بدر بالمعنى

فالعلم بكل [illegible] في التعريف [illegible]
[illegible]
قلت صرح [illegible]
[illegible]

نظر في الاستدلال بالفقه فلذا اكتفى بعلم الفقه باصول لان علم بطرق الاستدلال في بعض الاحكام
والمراد بجميع الاحكام الاحكام التي صلحت له بعد ان يكون علم جميع الاحكام التي صلح لها حاصلا عن الاستدلال
فلا يرد ان العلم بها بالجميع محال لان المسائل تتزايد يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف فقه
مثل مالك لثبوت لا ادري في حقه حين سئل عن اربعين مسئلة واجاب عن اربعة فقيه
مثل ما مر اي في هذا القول مثل ما مر في تعريف فقيد معرفة الاحكام لتعلقه من السؤال والجواب
وتحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة في قوله اجمالا اما تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال
او حال عنها اي معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال اي على وجه كلي غير متعلق بدليل او حال
عن الادلة اي معرفة الادلة حال كونها مجملة غير منوط بحكم وعلى الاول المراد بالادلة الادلة
التفصيلية التي تنضبط بالاحكام اذ لو اريد الادلة الاجمالية لم يكن لتقييد المعرفة
بقوله اجمالا فائدة اذ ليس لنا معرفة باحوال الادلة على وجه جزئي وقوله في افادتها متعلق بالاحوال
حال عنه ولو قال من حيث افادتها لكان اظهر فالمعنى هو معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال
او الادلة الاجمالية من حيث افادتها بالاحكام باصول الفقه فقوله اجمالا لاخراج معرفة احوال
الادلة تفصيلا مثل العلم باحوال صلوا وزكوا وقوله في افادتها الاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة
اجمالا لكن لا من حيث افادتها الاحكام مثل العلم بكونها قديما او حادثا او مركبا وكونها حجة عجمية او عربية
الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للادلة اما ثبوتها ايجابيا كقولنا الكتاب يثبت الحكم او ثبوت عدمها
كقولنا الامر للوجوب او بعرضها كقولنا العام يفيد القطع او لنوع عرضها كقولنا العام الذي خص
منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام يسمى باصول الفقه وانما اختار هذه التوجيه اشارة الى ان

والاجوبة السابقة

بان يكون علما بحصر القضايا الكلية

موضوع اصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال اعراض
ذاتية مختصة لها في ذلك العلم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال الادلة
معطوفا على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال ولهذا
عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام لا مما يفيدها ويمكن
الجواب بان المعرف بالتعريف المشهور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف هنا
نفس المسائل فالمعنى هو المسائل التي تفيد معرفة احوال الادلة اجمالا باصول الفقه ولا شك
في صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنهي للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك
يحصل له العلم باحوال الادلة الاجمالية وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة
او نقول المراد بما يفيد العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية مثل العلم بان الامر للوجوب
وبقوله معرفة احوال الادلة الاحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوا وزكوا
وغير ذلك للوجوب لكونها امرا فالمعنى هو العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية
المفيد لمعرفة الاحوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق الاجمال اي في ضمن القضايا الكلية
باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بان التغاير
الاعتباري كاف وهو ظاهر ويمكن ان يراد بها الملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية
لكن التدوين والترتيب يأبى عنه وعليه نقض قوله معرفة العقائد بعين ما يرد
عليه الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بانه العلم
بالعقائد الدينية عن ادلتها التفصيلية اليقينية لا مما يفيدها والجواب ان المعرف هنا

للوجوب
ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب
يفيد العلم بان صلوا وزكوا [illegible]
[illegible]

هو المسائل والمعنى ثم المسائل المدللة التي تفيد معرفة العقائد الدينية عن

ادلتها بالكلام ولا شك في صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها

حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او تفاريق التعبير الاعتبارية كاف

في صحة الافادة قال الفاضل المحشي واما الجواب الثاني فلا يجري هنا لان العقائد

الاسلامية اكثرها مخصصة لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله عالم والله واحد

وموجود وقديم ومحمد نبي صادق وغير ذلك فلا يتصور فيه ان تفاوت العلم

بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية اقول قد تفاوت ما ذكره من فروع العقائد

والقواعد ان مبداء العالم عالم وواحد وقدير ويؤيده قول المصنف والمحدث

للعالم هو الله الواحد القديم الحي العليم آه فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم

بالعقائد الجزئية مثل ان ذاته تعالى اي الجزئي الحقيقي عالم وواحد وقدير بناء على

انه مبدء له واما قول محمد نبي صادق بحث ويفيد بان الله ارسله بالحق وصدقه بالمعجزات ما بلغ

لما تقرر ان موضوع المسألة يجب رجوعه الى موضوع العلم والحق ان ما تفاوت

تكلف لانه لا يجري في المسائل السمعية لكونه سميعا وبصيرا ومتكلما فانه ما ورد

السمع الا في ذاته تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا حكم المحقق

الدواني في تعليقاته على الحواشي الشريفية على شرح المختصر الاصول في بحث

توقيف اصول الفقه ان مسائل الكلام ليست بقواعد بعدم كونها كلية واما ما قيل

من ان موضوعها وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه كلي فيكون قضايا كلية

لذلك القاعدة مراد في التمثيل

اظهر الصحة بحث التصديق

وهنا القاعدة تفيد العلم

بان محمد صلى الله عليه وسلم

بحث التصديق وفي على

ذلك توجيه والاولى ان

يقال

موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن فيه لانه لا يتحقق في عقايد دينيه
يقينيه وهو عدد في المواقف الخ ووجهه السيد الشريف بانه كما ان للفلاسفة علما
نافعا في علومهم سموه المنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا سميناه كلاما ولا يخفى انه ان
اعتبر الاشتراك في جهة النفع وهو ان كما ان المنطق مورث النطق في علومهم كذلك
الكلام مورث لنا قوة الكلام في علومنا فما آل الوجهين واحد وان لم يعتبر الاشتراك
في تلك الجهة فهو لا يفيد وجها موجها لتسميته باسم يكون بازاء المنطق اعني الكلام
كما يجي فلذا جمعهما الشارح وجعلهما وجها واحدا ولقد احسن غاية الحسن باعتبار الخ
لانه لو لم يعتبر ايراثه القوة للكلام لا يكون تسميته بازاء المنطق وجها موجها اذ الاشتراك في النافعية
وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة اذ في استمداد العلوم
فان الكلام يستمد به باعتبار المبادي والمنطق باعتبار ما يعرض المبادي فيهما
اولى بهذه التسمية فتدبر قوله لضاع اما قيد الاول آه يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله اولا
لضاع اما قيد الاول في قوله اول ما يجب آه او ضاع ذكر التخصيص في الثاني اعني
قوله ثم خصص به آه لانه ان كان بسبب اطلاق لفظ الكلام عليه كونه مما يجب ان يتعلم
ويتعلم بالكلام لكان ذكر قيد الاول ضايعا لا حاجة اليه ولظهوره ترك المحشي
وان كان هو كونه اول ما يجب ان يتعلم ويتعلم بالكلام لكان ذكر وجه التخصيص ضايعا
اذ لا ذكر يعتبر الكلام في كونه اول ما يجب حتى يذكر وجه التخصيص فقوله اذ لا ذكر
دليل لقوله او ذكر وجه التخصيص للمجموع قوله اما قيد الاول او ذكر وجه التخصيص فلا يرد

لا يقصر

بانه مورث

ليس مختصا بالكلام
فلذلك اقوى في النحو و
فان نفعها بطريق [illegible]
والاستمداد منها [illegible]
ما يعرض المبادي

ما قال المحشي الجلبي في قوله ان المدعى لزوم ضياع احد الامرين والا لكان الانسب تقييد لزوم
ضياع ذكر وجه التخصيص بحالة وما اذا قيد الاطلاق بقوله اولا فانه يكون ذكر كل من
الامرين في موقعه ويصير المعنى اطلق اسم الكلام عليه اولا لانه اول ما يجب ان
يعلم ويتعلم بالكلام ولم يطلق على غيره ثانيا مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه اولى
مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام غير انه مما عداه فنقول انه ثم خص به على هذا الكلام
جواب سوال انه لا وجه لما ذكرت انما يدل على تخصيص الكلام به اولا وابتداء فقط
التخصيص مطلقا بان لا يسمى به غيره اصلا فما وجه التخصيص به بحيث لم يطلق
على غيره اصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم انه نقل عنه ان هذا تعليل لمعنى الفعل
الذي في حرف التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو لم يقيد به يعني انه
تعليل للفعل المستفاد من حرف التفسير اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لو لم
يقيد به آه والمحشي المدقق جعلها منوطة على قوله اذ للاشتراك آه ثم اعترض عليه
ولا يخفى انه بناء الفاسد على الفاسد واما احتمال تسمية الغير اه جواب
سوال كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه اول ما يجب ولا يلزم
استدراك في ذكر وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى غير الكلام بعد الكلام
بغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة ايضا
فوجب التعرض فيها مثل ان يقال ولانه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق
على غيره ايضا مع انه لم يتعرض في غير هذا الوجه فعلم ان ذكر وجه التخصيص لدفع احتمال

تسمية الغير بهذا الوجه وهو انما يصح لو قدّر اولا قوله والتسمية بالكلام الخ جواب
لسوال كانه لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتاخرين ولم يذكر
بعد تمامه مع ان الظاهر الاجاب بقوله والتسمية اه كذا نقل عنه وحاصله ان وضع
اسم الكلام لتلك المسائل انما كان من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولى
بخلاف المتاخرين فانهم تبعوا لهم في ذلك التسمية قوله اي الواسطة بين الايمان والكفر
هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال اي الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزءا
من حقيقة الايمان والكفر عن التكذيب فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لعدم جزئه اعني ترك
المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا ومقرا بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فيكون واسطة
بين الكفر والايمان وهي الفسق قوله لا بين الجنة والنار ولما وقع في كلام البعض غالطا منه ان بعضهم
عن عطاء اسم من انهم يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمومن
ليكون محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار دفعه بان المراد باثبات المنزلة بين المنزلتين اثبات
الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقرا للفاسق كما هو ظاهر العبارة لان الفاسق عندهم
مخلد في النار ان مات بلا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فعلم انهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا
يكون واسطة بين الجنة والنار فاندفع ما قال الفاضل المحشي ان كون الفاسق مخلدا عندهم
لا ينافي ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز ان يكون اهلها غير الكافر او الفاسق
ككف بدرضي فيها اولا حتى يحكم احد بماثر ولان مقصود المحشي ليس الاستدلال على انه
لا يمكن لهم القول بالواسطة بل دفع ما توهم ذلك البعض تأمل قوله وقال بعض السلف الخ

الواو بمعنى او والحاصل ان بعض السلف الصالح يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لانهم

الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات وجعله سبب للاعتزال ولكنه

مآلهم الى الجنة قال القاضي في تفسير قوله تعالى على الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم اي رجال

من الموحدين قصروا في العمل فيحبسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله فيهم ما يشاء وزمانا

فترة من الرسل اي زمان تفقد الانبياء او عدم وصول دعوتهم اليهم فانهم معذورون

لعدم اطلاعهم على احكام ما امروا به والمنهي عنه وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات

لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها ويرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين

حتى نبعث رسولا الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر حاصله ان الحسن انما يثبت

الواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر الظاهر بخلاف الجمهور والمعتزلة يثبتون الواسطة

بين الايمان ومطلق الكفر فيكون اعتزال الحسن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين المنزلتين

لان الفاسق عنده منافق داخل في الكفر لان النفاق نوع من الكفر فان قيل ان الحسن

قول المعتزلة على ما قال الحسن البصري بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافر اي ليس بكافر

مجاهر قلت هو مناف للدليل الآتي لانه تعاجيب قالوا ان اهل الحق في اسماء

اهل الكبائر على اقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه

منافقين فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فانه في الحقيقة اثبات

امر مغاير للايمان والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتأخرين من المعتزلة انا لا ننفي

الايمان بمعنى التصديق او اجراء الاحكام عن الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية المدح الذي هو

لكافر

يسمونه بالايمان الكامل ويسمونه عند الفقه فلا يكون الواسطة بين الايمان المطلق
والكفر بل بين نوعي الايمان او الكفر ولكن هذا رجوع منهم عن مذهبهم او اعراض عنه
قيل علي قول الحسن انه ليس بمومن ولا كافر بل هو منافق علي انه ليس بمومن
بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فاذا الايمان المنفي هو الايمان الكامل
الذي عد العمل جزءا منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل
عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص علي المعصية المفضية الي العذاب
يدل علي انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فان من
اعتقد من العقلاء انه في هذا الجحر حية لا يدخل يده فيها فان ادخل فيها علم انه
كان لا يعتقده فان هذا الدليل يدل علي انه يقول انه منافق في التصديق ولذا
رجع الحسن عن هذا المذهب علي ما نقله في البداية ثم بناء علي كونهما داري ثواب
وعقاب يعني ان اضافة الدار الي كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام واللام
الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وهو ينافي تحقق
عدم الثواب والعقاب فيهما ولو سلم اي لو سلم ان معنى كونهما داري ثواب
وعقاب ان كل من يدخل فيهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة الي مستحقيهما وهو عند المعتزلة
المكلفون بناء علي مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب علي الاعمال علي سبيل
الوجوب اما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية
علي ما سيجيء تفصيله فالمراد بقوله ادخل الجنة الا الادخال بعنوان الثواب متحقق عندهم

اقول يشعر عنه الاستدلال بنفيه
اي ليس الا المعصية ليس
الى العذاب الشر الاصلي
لا يصلح للبوته والشفاعة
والعفو كذلك اذ ذاك الا به
في جواز الكبيرة

في الصغار كما يدل عليه السياق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي قوله وجبت
الدخول الى نفسه اي الى نفس الصغير تأمل اي انه يدخل الجنة بالاختيار وجبت على
الله تعالى اذ خالفه قوله وقيس عليه قد حلفت اي دخول لا معاقب بها لاستحقاقها للكلام
فيها ونتصرعه على الكفر والعصيان ولو انسب الى نفس ذلك الصغير اي دخلت وخلاف
باختياره قوله ذهب معتزلة بصرة المعتض نشأ الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد
الكلام
اطال على نفسه في تبيت الجبائي اذ يكفيه ان يقول اي المذنب بل الكافر
المعذب ان لا يخلق او يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر حال الصغير وغيره
وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب معتزلة البصرة واسكاته على
مذهبه ومذهب غيره والحصر انه انما تم في مادة الصغير العاصي واما ذكر مادة
المطيع فهو للارخاء العنان وطلب البيان قوله قالوا ترك بخل او سفه لانه اي
علم الله ما هو النفع للعبد في دينه فتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله
تعالى عنهما كذا نقل وفيه تأمل والاولى ان تعالى تركه بخل او جهل قوله فاوجب آه
اي اوجب الجبائي على الله ان يعطي العبيد ما علم نفعه في دينه قوله فلزمه الزم
اي الزمه امر عظيم لا يمكن ان يعبر عنه معيب وهو السكوت في مادة الصبي الواجب
يميت
على الله تعالى على حسب علمه في حقه ان لا يخلقه او يموت صغيرا او يسلب عنه عقله

نسخه

قال العلامة الكشميري في دفع الزام الاشعري على الجبائي بان له ان يقول الاصلح انما يجب
على الله تعالى او الم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماته

قال بعض الافاضل ١٣

الذي هو الكافر موجبة لكفر ابويه وحيث لكمال الخبث على موته فكان الاصلح له حيوته
فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعله في نسله صلحا لكان الاصلح لهم
ايجاده سيما فرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام على
مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد على الله تعالى فترك الاصلح في حقه
لاجل تحصيل الاصلح في حق غيره يجب تنزيه الله تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب اذا كان المراد
بالاصلح الاوفق للحكمة لان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح وقيل
في دفعه ايضا بان الجبائي لا يقول بان الابقاء وايصال الانفع واجب على الله تعالى
حتى يرد عليه ما ذكر بل الواجب عنده اللطف الممكن والاقدار عليه كاعطاء العقل
والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق الموتى والكفار ان وجوب اللطف
على الله تعالى عند المعتزلة امر اخر غير وجوب الاصلح فكان المجيب خلط احدهما بالاخر
قال في المواقف اما المعتزلة فاوجبوا عليه تعالى بناء على اصلهم امورا الاول اللطف
وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة
الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع
الاصلح للعبد وبعضهم اي بعض معتزلة البصرة لم يعتبروه على الله تعالى بل قالوا
يجب على الله تعالى ان يعرضه للثواب والدخول في اعلى المراتب وان علم انه يكفر
عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم ما ساعى الا ما هو الواجب على الله تعالى هو تعريضه
للثواب والتكليف وهو حاصل في حقه والكفر انما حصل له بقدرته ولا مدخل لقدرته

الله فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا لعدم التكليف في حقه
فان اثيب وعليهم من مات كافرا ولم يصل اليه دعوة نبي قط فانه ترك في حقه ما هو الواجب
عليه تعالى قلت تعويض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم
قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه
وبعثة الانبياء لطف ليقرب العبد الى الطاعات ثم يرد عليهم من مات مجنونا
قوله بمعنى الاولى تعين ما يقتضيه حكمة الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله فعله
وقبح تركه سواء كان فيه نفع العبد في الاخرة او في الدنيا او في كليهما او لم يكن فيه
لا يرد عليهم شيء مما ذكر كما لا يخفى قوله ابو منصور الماتريدي هو تلميذ ابي نصر العياضي
لذاته لا ارى عليهم شيء اصلا
تلميذ ابي بكر الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني اصحاب الامام الاعظم ابي حنيفة
كذا
كوفي رح في شرح المقاصد كمسئلة التكوين وغيرها من مسئلة الاستثناء في
الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ما سيجيء قوله الظ ان المعقول المجموع ما في الكتاب
اي الظ ان يكون معقول القول لمجموع ما في هذا الكتاب لان القرينة لا يدل
على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب بمجموع المسائل التي تصلح ان يكون
معقول القول فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافا للسوفسطائية
ايضا معقول القول فليكن ايضا هو مقصودا بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله
والالهام ليس من اسباب العلم عند اهل الحق بانه في عشر لان وكذا خلافا للسوفسطائية
لم يصلح ان يكون معقول القول لانه حال عن معقول القول اي قال اهل الحق حقائق